

ハイデガーによるキルケゴール思想の受容 : ドイツ今世紀初頭におけるキルケゴール思想の影響・受容の局面(6)

著者	河上 正秀
雑誌名	哲学・思想論集
巻	19
ページ	1-18
発行年	1994-03
その他のタイトル	Die Rezeption von S.Kierkegaards Denken bei M.Heidegger : Die Phaseen derWirkung und Rezeptionsgeschite von Kierkegaards Denken in Deutscholand am Beginn des 20.Jahrhunderts (6)
URL	http://doi.org/10.15068/00157434

ハイデガーによるキルケゴール思想の受容

——ドイツ今世紀初頭におけるキルケゴール思想の影響・受容の局面(6)——

河上正秀

一

ドイツ語圏におけるキルケゴール思想の受容史研究文献のなかに「ドイツにおけるS・キルケゴールの△早期の反響(Frühecho)▽」(H. J. Schoep 1951) という題目の論文がある。⁽¹⁾ 他方また「キルケゴールの△ドイツ語化(Eindeutschung)▽——過去一世紀のドイツ精神史への寄与」(H. Getzeny 1957) という題目の論文がある。⁽²⁾ 前者はドイツ文学や神学における精神史のなかでキルケゴール思想が果たしてきた意義を資料史的にあとづけた論文であり、後者はドイツ語への翻訳史をあとづけたものである。いま内容の詳細は別にしても、今世紀初頭のまさに△エコー▽と言うにふさわしい思想の動きが広大に展開していたかは想像を絶するものがあつたし、またそれが実にシュレンプを契機とする全集版の△ドイツ語化▽の時期とみごとに踵を接していることに改めてわれわれを気づかせる。思想の波と翻訳化とが互いに先陣を競うのがよく見えると同時に、それらのなす勢いもよく窺われる。

爾来三十年ほど経た八十年代以後は、次第に往時のキルケゴールに関する資料があらわになる過程で、文学や神学の分野を問わずとりわけ哲学および思想全般にわたる分野のキルケゴール像が次第に研究の俎上にのるようになってきた。研究者トイニッセンやファーレンバッハの労作がちょうどそれに相当する。その射程もワイトゲンシュタイン、ルカーチ、アドルノ、マルクーゼ、ブロッホ、ヤスパース、ハイデガーなど数多くの哲学や思想にまで及んでいる。しかし近年、中でも資料の公開の点で画期的なのは、ヤスパースとハイデガーのそれではなかったか。ま

た両者の初期の蜜月時代における関係のうちに見え隠れする往時のキルケゴール評価ではなかったか。確かにハイデガーは引用と註記以外の場所ではほとんどキルケゴールについては明らかにしてはいないという研究上の制約があった。その一貫した手法は、あのユネスコ主催の『生けるキルケゴール』（生誕百五十周年記念誌・一九六六年）が編纂された折に寄稿した論文においてさえキルケゴールについては一言も触れずじまいであった事実にも反映している。³ その意味では両者の思想的重なりは言われるほど鮮明ではなかった。しかしハイデガーがいかなるキルケゴール像を有していたかは、彼の初期の講義や論文が全集のかたちで出るにしがたい、徐々にあとづけることが可能となるようにみえる。その方向で改めて『存在と時間』とそれ以前の文献に基づいて彼の初期におけるキルケゴールとの関係を考察することができるのである。

すでに『存在と時間』をめぐって、△瞬間▽および△反復▽という概念がキルケゴールといかなる関係にあったかについては述べてきた。¹ そしてそれら諸概念に付着して現われる△実存▽という語にしてすでに彼固有の意味がこめられていた。すなわち同じこの△実存▽という語にしても、両者の用法やその用法のなすコンテキストが大きく異なるということを指摘することができる。その相違を通してわれわれは彼の受容の特徴を見てきた。特徴は、とりわけ「建德的著作」ないしは「宗教的著作」としての領域と「美的・倫理的著作」としてのそれとのキルケゴール的な弁別が、ハイデガーにおいてそれら領域が混同して用いられているという傾向のうちにある。

二

ところで「瞬間」や「反復」という二つの用語は、とりわけハイデガーにおける「時間性」の概念をめぐって指摘された事柄である。そこで存在の体制は、いわゆる「本来性」や「非本来性」という実存の有り様とはとりあえず無関係の論議から生じた事柄であるということである。すなわち現存在がたとえ「本来的」であろうと「非本来的」であろうと、「時間性」はそれ自体で現存在を規定するといわれるのはそのためである。もともと『存在と時間』の構成自体が「氣遣い（Sorge）」をめぐる「第一編 現存在の準備的基礎分析」から着手されて、「時間性」の観点のもとでの「第二編 現存在と時間性」が構成・配位されていることを勘案すれば、何よりも、例えば実存論的な「非本来性」としての「頽落」などとはとりあえず無関係に存在の体制そのものが中心的に取り扱われたことは言うまでもない。

しかしここにいう「本来性」ないしは「非本来性」の事実的な実存の形態に関する分析が、むしろ別途に考慮せざるをえない△不安▽の語に

関してとともに、往時のいわゆる実存思想ないしは実存哲学に与えた加速的な影響面ほど大きなものはなかった。そしてまたこのテーマほどキルケゴール思想による影響下にあった領域もおそらく見当らないであろう。それは、すでに『存在と時間』以前におけるハイデガー哲学初期の思想的関心事が、第一次大戦後の時代状況に対するきわめて先鋭な発想の下にあったことと密接に関係している。この面についてもわれわれは別途考慮しなければならないが、それについては他機に譲る。

ところでハイデガーによつて「非本来性」は、「空話」「好奇心」「曖昧性」が「日常性の存在の根本的あり方」として論述され、そのようなものとしての「根本的あり方」の総称としての「頽落 (Verfallen)」が抽出される箇所において規定されている (S. 2, s. 173)。そしてこのような事態が可能となるのも、「非本来性」は、——中略——「世界」とひとにおける他者という共現存在によつて完全に奪取されている際立った世界内存在である。」(ibid. s. 176) という指摘によつて保証されていることによる。しかしこの「頽落」に関してはすでにキルケゴールの『死にいたる病』を即座に予想させるものがある。キルケゴールは「絶望の諸形態」をその書の冒頭において規定しているが、その際「自己とは無限性と有限性との意識的な総合」だと述べ、さらにこの無限性と有限性との関係にしたがつて「絶望」を説き進めている⁵⁾。そして自らは有限であるにもかかわらず、あたかも無限であるかのように想像を抱いている絶望の形態(「無限性の絶望」)を一方に配し、他方ではどこまでも有限性の領域に踏みとどまり、自らの無限の契機を欠落させている絶望の形態(「有限性の絶望」)を配しながら、両者の「総合」の弁証法的な関係を論じるよく知られた箇所である。問題は、ここで指摘されている後者の「有限性の絶望」の内実が先のハイデガーの「非本来性」のそれと符合するところがあるという点である。

そこでは有限性に固執する偏狭な実存がつねに絶望しつつ世界へと己れを譲り渡すことについて、キルケゴールは縷々説明する。「偏狭さや固陋さ、それは自己自身を喪失してしまったことなのであるが、それも無限なものなかに放散されることによつてではなく、全く有限化されることによつて自己を失うのであり、いいかえれば自己である代わりに一個の員数となり、員数というこの永遠に一樣なものであるもうひとりの人間、もうひとつの反復となってしまうことによつて、自己を失っているのである。」(ibid. s. 29f) ここに見られる「員数」のなかに実存が逃避し、没入する「非本来的な」現象を見抜いたり、またそうした事態を「世間 (Weltlichkeit)」という言葉で置き換えたりするこの種のキルケゴール特有の叙述内容のなかに、日常的人間のハイデガー的指摘を嗅ぎとることができる。あるいはまたあのハイデガーにおいて「日常性」

の特徴とされた「空話 (das Gerede)」に相当することになるであろう「饒舌 (Geechwätz)」の語が指示するところでも、われわれは両者の符号をみる。「著述家」を自認していたキルケゴールならではのひとつの社会批判から生じた「饒舌」への批判に際しては、これもまたハイデガーとの濃厚な重なりをわれわれに覚えさせずにおかない。それと同時にその対置として、すなわち「本来性」にもかかわらずことになるが、「沈黙」に限りない比重が置かれたことも合わせて指摘しておかなければならないであろう。これに関しては社会批判を正面から論じたものとして、『現代の批判』（『文学評論』の一部）があり、より詳細である。因みにこのような「非本来性」に類したキルケゴールによる描写は、同じ『死にいたる病』における「意識という規定のもとで見られる絶望」のうちの三つの区分のひとつ、「己れが絶望であることに無知である絶望」についてもいえる。それでも「無精神の絶望」として実存の意識に即した説明がなされているからである (ibid. s. 39ff.)。

それに対して「本来性」という存在状態に関してはどうか。何よりも次のような叙述がこの問題の鍵となる。「実存とは存在可能 (Seinkönnen) のことである——しかしまた本来的な存在可能のことである。」 (S. Z, s. 233) まさに「本来性」の問題は、この「本来的な存在可能」に関する存在論的条件を満たすことにある。またそれは実存の「本来的な全体的存在可能 (Ganzseinkönnen) の可能性」 (ibid. s. 266.) の存在論的条件を満たすことに他ならない。ここでいう「全体的存在可能」についてはすでにハイデガーが死に関する論述において果たしている事柄である。彼によれば、およそ人間としての現存在は誰しも死と関わる存在であることを決して免れてはいない。死はいずれ訪れるであろう時間の終局として、またそれが人間にとって「追い越すことが不可能なもの」としてわれわれ現存在を根底から規定して止まない。しかし他方では死はそれ自体の終局をひたすら手をこまねいて待たれているものではないことも確かである。われわれは、その死の到来に対してつねに一定の態度をそのつど取ること、あるいはそうした死の可能性に対してそのつどあらかじめ何らかの「先駆的な決意性」をもってそれを迎えようとする存在でもある。死が何よりもそうした「先駆」においてわれわれに態度を取らせるものとして他に比して強力に「本来的な実存」を開示し、また実存の「全体性」を開示するということである。すなわち「先駆のうちに、全体的な現存在を実存的に先取する可能性が、つまりは全体的存在可能として実存する可能性が潜んでいる」 (ibid. s. 264.) のであり、死における先駆において実存は本来的に全体的存在としての自己を取り戻すのである。この本来的な「自己の取り戻し (Sichzurückholen)」こそ先に論じた「反復」の意味するところと繋がることは言うまでもない。むしろここでの「反復」は非本来性から本来性へといたる「実存的変様」 (ibid. s. 267.) として限定的に描かれるのであるが。とりわけここというハ

イデガーの死の局面についてはキルケゴールとの関係が深いのであり、今その内実について触れなければならない。

その問題に移行する手前で、以上のようなハイデガーの「本来性」の把握は、われわれをして先のキルケゴールの「反復」の説明と重なる側面を見逃しえない。例えばハイデガーが次のように述べるときとりわけその感が強い。

「ひとからの自己の取り戻し、すなわちひとー自己の本来的自己存在への実存的な変様は、或る選択を追って取り返すこととして遂行されねばならない。」(S. Z, s. 268.)

ここに非本来性から本来性への変様の問題局面が、同時に実存における「反復」のそれと重なることが指摘されている。すでに述べたように、かかる反復に典型化された本来性への実存の志向性に関するその形式的な枠づけは、極めてキルケゴール的な形式と符合するのである。すなわち既に見たキルケゴールのいう「生きることをしはじめる前に人生を周航しなかったものは決して生きることに就けない。——反復を選ぶ人、その人のみが生きるのである」が彼の「反復」の概念の基本であったことを改めて想い起せば、そこでの「周航」が全人生の非本来的な事態を指示し、それ自体を超出する方途が他ならぬ実存の本来的な「⁽⁶⁾生きること」の意味であったといえるからである。むしろこの本来的な「⁽⁶⁾生きること」それ自体は、キルケゴールにおいて内在と超越、さらには「第一倫理学」と「第二倫理学」という二つの課題を生み出すことになるのであるが、それについてはすでに述べた通りである。

ところでこのように「本来性」の「取り戻し」という局面に触れて、ハイデガーは次のようにも述べる。上記の説明につづく箇所である。

「しかし或る選択を追って取り返すことは、かかる選択を選択すること、固有の自己に基づいて或る存在可能へと自己決断することを意味する。選択を選択することにおいて初めて、現存在は彼の本来的な存在可能を自ら可能にする。」(S. Z, s. 268.)

ここにある「選択を選択する」は、即座にキルケゴールの『あれか・これか』の△選択▽を想起させることにも留意をしておきたい。おそらく△瞬間▽△反復▽と並んで、とりわけここでの「本来性」の語にかかわってキルケゴールとの思想的繋がりがよく指摘される事柄であり、特にファーレンバッハのそれに関する論究が挙げられるであろう。事実そのことを裏づけるように、この△選択▽については『存在と時間』のなかで上記以外の箇所でも数回触れられている(S. 288, 285, 384. など)。単にそののみににつきず、この「選択」に関しては、すでにその書とほぼ同時期の一九二八年夏学期の講義においても、キルケゴール自身の名をハイデガーが敢えて挙げてこれを註記している事実を何よりも重視して

おくことが必要であり、われわれの類推ともそれは符合するのである。ただしそこではキルケゴールとの差異が強調されているが、逆にわれわれにはハイデガーのそれへのこだわりを思わないわけにはいかない。

「註記。」ところでキルケゴールにおいては、自己選択や単独者に関する多くの言及がある。もしこのキルケゴールが述べたことをもう一度述べるのが今の私にとって重要だとしても、それは余分な企てであるばかりか、まさにキルケゴールの意図したことを一目見るなら本質的に決して彼に及ばないような企てになる。彼の意図するところはわれわれのそれではなく、原則的にそれと異なっており、それ自体は、彼から与えられるものを知るのを妨げるどころか、むしろそれを知るのを義務づけられるほどである。云々⁽⁸⁾。そこにも間違いなく往時のハイデガーにとって△選択∨のキルケゴール的な意味が存在していたことをわれわれは考慮することができ、そのためにまずわれわれはキルケゴールの次のような規定を引き合いに出しておきたい。

「ところでわたしが選ぶもの、それは一体何であろうか。あのものこのものといったことなのであろうか。否である。というのはわたしは絶対的に選択する、わたしがあのものこのものを選択しないことをわたしが選ぶ。それゆえまさにわたしは絶対的に選択するからである。」(Entweder / Oder, Bd. 2, GTB, 1987, s. 227.)

少なくともここでキルケゴールが提起している「選択」の意味するところは、或る行為を倫理的に「選ぶ」ということに関していえば、一般的に何らかの対象への関わりにおいて選択する場合の「選ぶ」ということと区別して、ここでは「選ぶ」行為それ自体が人間の実存においては或る種の「絶対性」を帯びていることを強調するところにある。即ちそうした対象に関わる選択行為それ自体を「選ぶ」ということによって、実存的選択の意義を絶対化しようとしているのである。選択する自己の絶対化が指摘されているのであるが、キルケゴールの場合は、同時にそれはこの絶対的な自己(「アルキメデスの点」)を「指定する」「絶対的なもの」を定立することにも連なっていくのである。「わたしは、つまりわたし自身を選択する絶対的なものを選択するわたしは、わたし自身を指定する絶対的なものを指定する。」(ibid.) またこの面は、『死にいたる病』の冒頭におかれた実存の「公式」へと昇華されていたことも周知のところである。すなわち「自己は、自己に関わり、自己自身である」とすることによって、自己を指定した力のうちに透明に自らの根拠を描く。(Die Krankheit zum Tode, Diederichs Verlag, 1957, s. 10.) そこに信仰における絶対他者との自己関係が言われている。確かにそうした信仰上の自己規定は究極的には自己否定をつねにはらむ他者関係で捉

えられているのであるが、キルケゴールの倫理的自己の説明にはハイデガーにおいても援用されてよい肯定性の意味が包含していたことはまちがいないのである。

ただしここでもその内実についての相違は否めない。というのも、キルケゴールの場合は、繰り返していえば信仰上の超越的な「公式」に基づいて初めて「選択」が倫理的に規定されうるが、ハイデガーにおいては現存在の存在可能性はまさにそのあかしとしてはつねに「良心の声」を「現存在の現象として」(S.N. s. 269) 実存論的に把握するというおよそ内的、次元での「声」といった他者に拘束されるという構造のもとに定位されているからである。「良心を意欲する」ということが「良心の呼び声を聴く」ということと合致するのであり、そうした事柄の現象一般のなかで「自己存在の選択という実存的な選択」(ibid. s. 270) が可能になるのだとされるからである。確かに「良心の声」という表現自体はただ単に内在的であるわけではなく、むしろ超越的な印象をもっているということができる。事実ハイデガー自ら「呼び声を理解することは選ぶことである。——だが良心を選ぶことではない。なぜなら良心それ自体は選ぶことができないからである。」(s. 288) と指摘している。しかし彼のいう超越的な「他者」は何といつても絶対化を避けるものとしてあり、どこまでもそれは実存論的「現象」に即されているということである。かかる前提で考えるとき、やはりそこでもキルケゴールのΛ形式的な√受容をわれわれは想定せざるをえないし、またそこにこそハイデガーの受容の本領があつたといわざるをえないのである。

三

以上のようにハイデガーのキルケゴール受容の局面を「瞬間」「反復」さらには「非本来性」と「本来性」というテーマに即しながら考察してきた。それらに共通していることは、すでにキルケゴールのうちにもあつた現存在の終局に立つ或る種の終末的意識であり、また同時にそこにおける実存的行為の「決意性」である。すでにこれら各テーマのそのつどにおいて指摘してきたように、ハイデガーのそれは確実にキルケゴールのそれと方法においてもまた内容においてもおよそ解離したところで成立を見たものであり、このずれ自体が、註という限定においてであるにせよ、ハイデガーにもすでに意識化されていた。しかしそのずれを意識しつつもなお彼をしてキルケゴールの受容をΛ必要√としていた根拠は何であらうか。それもまたわれわれの関心からするならば、行為の「決意性」ということに尽きるように思われる。というののもいづれも

が「非本来性」から「本来性」への移行の節目に現われる現存在の実存論的状態に関わっており、現存在のそのつどの或る特定の行為にかかわる決意が問われているからである。そしてまた現存在の終局が△死▽を動機づけるものであること、また△死▽に動機づけられるその度合いに応じて実存的行為の「決意性」も強化され、深みを帯びていくことにならざるをえないということが言われるゆえんでもある。それゆえこのような意味でもわれわれは、△死▽が両者の間で問われる局面を想定しなければならないであろう。

ところで「決意性」を△死▽の極限で捉えるという手法は、おそらくキルケゴールの著作によるものであるということは従来より指摘されてきた。またこの面は先に言及した『存在と時間』の註にしたがつて宗教的著作、特にキルケゴールのいわゆる『想定された機会における三つの講話』（一八四五年）に求められるであろうことも指摘されてきた。ただしその場合でも必ずしも資料的な裏づけがあつてそのような指摘がなされているわけではないし、当該の書との関係が確認されているわけではない。⁽¹¹⁾ この点にはさらに、キルケゴールの著作構成上の理由からしてもこの書の特殊な事情が与っている。すなわち当書が、キルケゴール自身の著作構想ではいわゆる『わが著作活動の視点』において展開された三つの部門のひとつである「純宗教的著作」のなかに入れられておらず、他の美的著作の部門に所属する「十八篇の建德的講話」にも入れられていないこと、また『非学問的後書』の「最初にして最後の説明」にも顔をださないことが多くの関連著書との異質な問題を引き出しているのである。しかし一般的には『非学問的後書』（一八四六年）との時期的重なりなどから第二部門に帰属するこの『後書』と同種の「転回点」をなすとされたり、内容的にも死を正面から見据える最終講「墓地のほとり」で、一八四七年（三四才）自ら死を予感して止まなかつたキルケゴールの想いとの重なりからも、彼のキリスト教への大きな「転回点」であつたことが指摘されたりする。いずれにせよ後年、先鋭化されていくキリスト教的信仰の真摯な△宗教的著作▽であることには違いないが、そうした事情があるため、たとえこれをハイデガーが目にして「建德的著作」と呼んだとしても、果たして彼がそこまで厳密な考証的観点でこれを捉えていたかどうかともむろん不明である。

ただここでの主要な問題は何といつてもそこに見られる両者の類似点であることには変わりはない。以下まず「墓地のほとり」におけるキルケゴールの死に関する論述をハイデガーのそれに関係するかぎりで要約しておきたい。

まず何よりも、キルケゴールがこの書のなかで△死▽がもつ時間的な意義を強調している点がわれわれにとって注目すべき点となる。著名なエピクロスのことば「死が訪れるときには私は存在せず、私が存在するときには死は訪れることはない」(Diogenes Laertius X, 27) は、キル

ケゴールによれば単なる「戯れ」にすぎない。なぜならば、このことばには死に直面した人間の思想が何ら反映されていないからである。いいかえれば「死のもつ真剣さ (Ernst)」がそこには欠落しているからである。それゆえ死が引き出す時間の意義こそがこの「真剣さ」を引き出すのである、と。それも生一般においての「真剣さ」とは決定的に異って、死はそれが確実に訪れるがゆえに、生における「直接的な映像」でないむしろ「純化された映像」として、あるいは「内的なもの、思想、我有化 (Aneignung)」としてわれわれの前に現われるという特色をもつ (E.R.s. 176)。よりの確にいえば、「死の真剣さ」とは「自己自らが死んだものと考えること」(ibid.s. 177)である。「すべては終わった、人生においてすべてを獲得するためには、すべてが人生において失われたと考えること——中略——これが真剣さである。」(ibid.s. 178) それゆえそうした「真剣さ」以外のいかなる死に関する思いも、死への悲哀から生じた単なる「気分」といったものでしかないといわれるのである。死は主體的な「我有化」のもとでのみ成立しうるものであり、それはそれ自体を客観的に「規定することができない」(ibid.s. 188)ものであると同時に、およそ「説明しがたさ」(s. 199)ものである。

それではこのような死のもつ時間的な「決定性」を「真剣さ」として受けとめるということはいかなることなのであろうか。時にわれわれはこのような死の決定性が、あたかも「夜」(ibid.s. 183)のような不気味さに似ているがゆえに、これを回避しようとして、たとえば「延期」を思いつく。しかし「延期」は時の延長であつても死それ自体の到来を決して「延期すること」はできない。「死と延期とは不倶戴天の仇敵である。」(ibid.s. 182) また逆に死への恐怖感を克服しようとして抱く「勇氣」もまた死の到来の事実から回避するひとつの「気分」でしかない。いづれも死の到来の事実性からの回避でしかないという点で共通しているのである。確かにいかにしてもそうした死の事実性を避けえないのであるが、それだからこそまたこの事実に対する固有の構えが求められねばならない。すなわちそれに相応しい固有の「行為」(ibid.s. 185)が求められるねばならないのである。それは単に死の時を無行為のまま待機することから限りなく人間を遠くへ引き離す。むしろ死は人間に「生命力」を与えるもの、つまりわれわれをして生へと転換すべく促して止まないものとして現われるのでなければならぬ。語の厳密な意味で死が「終末」(ibid.s. 181)だと言われるのは、死の自然的到来が人間においては成立しえず、かえって人間として必然的に死がもたらす「高価な時」を生きる行為、「一日、時には一時間が無限の価値をもつ」(ibid.s. 186)のような生きる行為を求めざるをえないことになるはずである、と。「時間」こそがそこでは「財宝」(ibid.)なのであり、「時間」が生きることの意味を凝縮するといいうる。

こうした死を生へと転換する方向についてはキルケゴールは多様な表現形式で述べているが、後述との関係で次のような記述を挙げておいてよいであろう。「もしかりに死が『おそらく今日にも』と言うなら、真剣な者はこう言うであろう。『たとえそれが今日であろうとなかろうと、私は言うのだ、今日にも』と。」(ibid. s. 187f.) ここには死の終末における限りなき比重を生の原点に据える思想が垣間見られているのであり、原点の絶対化以外、生の諸相をすべて相対化する思想が窺われる。一方に死という事実の「確実さ」があり、それによって生が決定的に制約されており、他方で死の到来の「不確実さ」が「つねに付きまとい、それが生に対する「教育・修練の場」と化す。死と生の極限的な接点、そこに思想が収斂されていかざるをえない。そうした思想は、「かくて毎日が長い生涯の最初にして最後の日であるかのように生きること、それが真剣々となる。」(ibid. s. 199.) という表現においていつそう確かさを増すことになるのであるが、それはすでにわれわれが見てきたかの「瞬間」や「反復」のキルケゴールの規定に通底する。そこには実存的な信仰の局面としての「決断」が内包されているからである。死に典型を求めながら時間の凝縮をまさに「今日に」定位するという或る終末論的叙述のなかに、あらためてわれわれはキルケゴールのその終末時における主体のポジティブな「決断」の意義づけを確認することができるのである。

さらにまた次のことも注目しておかなければならない。そのように死の確実性を起点にして終末的な思想を展開するとき、同時にそれはすでに時間的存在としての人間存在の構造への或る手がかりをキルケゴール自身の死の思想が内包していたということでもある。すなわち一切の生の次元における営みに「先立って」死が確実であるということそのこと自体がもつ意味である。おそらくこの「先立って」ということ、論文「墓地のほとり」で「全体の主旋律そのものだといってよいこの時間構造の契機は、どこまでも生の実存的な次元において抽出された「瞬間」・「反復」概念を根源的に補完し基礎づけるものであるといえる。キルケゴールの実存的な概念規範の総体がまさにこの死のもつ根源的規定から照射されているといってもよいほどなのであるが、いま少なくとも以上のような論点に限ってもそうしたことが十分いろいろなのである。

「先立って」はたとえば次のように述べられる。「およそ死は生に先駆けてやってくる(zuvorkommen)。こどもが死んで生まれてくる、死は老人に年々待ちぼうけを食わせる。」(ibid. s. 194.) 人間がいかなる相においてであろうとも、あらゆる生における時間の軸上のそのつどの時点に先立って、死が存在を規定するという指摘をそこに確認しようとすると、このことがまた生が終末的な基調を帯びてくる根拠ともなっているのである。「真剣さ」を基本としてキルケゴールの思想の全体的解析を行なっているM・トイニッセンはかかる事情を以下のように要約している。

「個々の出来事として死を抽象的かつ非現実的に解釈しても、死は、生がいまなお生でしかないかぎりには、生と何ら関与することはない。この解釈にとつては、一方で死の存在は死せるものとしてあり、他方で生の存在は生ゝにおけるゝ存在および現実的存在としてあるばかりである。つまり死へとゝ向かうゝ存在としての生をその解釈は知らないものである。だが死の真剣な先行(Vorwegnahme)においては、死が生へと引き入れられる。」¹²⁾ ここでトイニッセンも指摘している「先行」こそが、繰り返していえば、キルケゴールの「反復」概念の基礎をなすものであると同時に、後述のハイデガーの受容面に大きく関わってくることになるのである。

四

以上においてわれわれはキルケゴールの死に関する叙述の要約を二つの視点で見えてきた。ひとつは、死を生へと転換することによって生じる事柄、すなわち現在時における主体の終末的な行為としてのポジティブな決断の主張である。もうひとつは、終末時におけるこの決断の把握が許す死がもつ時間の構造契機としての \wedge 先立つて \vee という側面である。とりあえずこれら二つの点によってわれわれはキルケゴールの死に関する思想性とハイデガーのそれとの叙述の重なりを指摘することができるであらう。

浩瀚かつ晦渋な『存在と時間』という書のなかで、おそらく「死の分析」(第46節〜53節)の箇所ほど描写全体が文節化され、その意味で明確な叙述はめずらしいといえる。というのも「死の分析」それ自体が \wedge 実存論的な \vee 形式枠を補填するためのその前提である \wedge 実存的 \vee 内実をきわめて明確に提示していると同時に、その内実がわれわれの死に関する身近な思いをよく反証しているといえるからである。当面する問題からしても、或る意味でわれわれは、すでに見てきたキルケゴールに固有のまさに \wedge 体験的 \vee 実存の死の思想の断片をそこに看取しうるかに思われるほどである。そのことがハイデガーのキルケゴール受容をわれわれが解説することを許している実情なのである。

先に述べた \wedge 本来性 \vee の叙述の箇所、われわれは、「反復」の概念が死への先駆において実存が本来的に全体的存在としての自己を取り戻すという図式によつて補填されていることを見た。そこにすでに、どこまでも生の地平にある「反復」が死の地平によつて照射されていることを確認することができるのであるが、キルケゴールの死の叙述との関係を念頭におきながら、いま改めてハイデガーの「死の分析」を考察の対象にしておきたいのである。

(一) ハイデガーも、おそらくはエピクロスの死に関するかの言葉を置き直すかのような叙述から死を論述し始めている。「死における現存在の全体の達成は、同時に現 (Da) の存在の喪失である。もはや現存在しないものへと移行してしまうなら、そのことは、この移行を経験したり、それを経験されたものとして理解するという可能性そのものから現存在を排除することになってしまう。」(S.Z. s. 237) そこに見られる死の「客観的な」説明の拒絶のなかに、キルケゴールの「論述するのではなく、行為するのである」(E. R. s. 185) という死の問題への発端を重ねることが出来る。あるいはハイデガーは、他者の死に対する一般的に了解されている「配慮 (Besorgen)」の有り様すなわち「顧慮 (Fürsorge)」としてある世界、たとえば「埋葬」やそれに関わる「遺族」の思いのすべては、それ自体としては死へと向かう「終末へへといたること」を「決して把握させてくれはしない」(S. Z. s. 239) と述べる。そこでもわれわれはキルケゴールが単なる「気分」と見なしたところのもの、すなわち「他者の死のもとで証人であることは気分である」(E. R. s. 177) の一文を重ねてみたくなるのは決して不自然ではないであろう。そうした客観性や思い入れではなく、むしろ死への問いの主たる課題が「死にゆく者の、彼の存在の可能性としての死にゆくことそのこと」の存在論的意味」(S. Z. ibid.) および「実存論的概念の獲得」(s. 237) に向かうのであってみれば、次第にキルケゴールの「我有化」の印象もまた免れがたくならざるをえないのである。事実、死において、「ひと」が配慮する世界つまり日常的な相互世界にあって可能な「代理可能性」は、死という本来性が問われるところでは通用せず、むしろそこでは「いかなる人も他者が死にゆくことをその人から奪うことはできない」(s. 240) という意味でつねに「各自性と実存」の事柄、言い換えれば「代理不可能性」であると指摘されるのである。いずれにせよそうした論旨の運びがキルケゴール的な実存のそれといかにも符合するというのがここで指摘できるのである。

さらに問題はより本質的な事柄に触れてくると言わなければならない。ハイデガーは、死が生へと反転する事態に極めてこだわりを見せている。むしろそれは、死が現存在の実存論的な現象を引き出すことから生じる「終末への一存在」(s. 245) が、生きてあるかぎりで「不断の未完結性 (Unabgeschlossenheit)」(s. 236) をそのつど自らに包摂していることによる。まさに生きているかぎりには、実存は己れの八存在可能√を未だ完了してはいないもの、あるいは「未だー無い」「未済 (Ausstand)」(ibid.) として引き受け続けるほかない存在だからである。いいかえれば実存は、それが生のそのつどにおいて「非全体的」であるがゆえに、「この「未だー無い」を引き受ける存在である、と。しかしそうした「未

だー無い」「未済」が意味する否定性は、かえって「現存在の全体性が \wedge 終末 \vee としての死によって構成されている」(s. 245)ことを明らかにする。すなわち死の「終末ーへのー存在」は単に「無い」や「未だ」という形のまま終結することではなく、かえって「道筋を逆転する」(s. 246.)こと、肯定性へと転じることによって捉え返されることになるのである。この死における否定性から肯定性への方法的転換、そこにもわれわれはキルケゴールの \wedge 転換 \vee との重なりを奇しくも見ていることになるのであるが、さらにそれが全体性の成就のための「先駆的決意性」によって説明を受けるに及んでは、キルケゴールのあの「今日」に象徴された現在時の \wedge 決断 \vee をつい想起させられてしまうのである。

ところで今述べた全体性の実存論的成就是どのような考察されたのであろうか。それは現存在が「事実に死にゆくこと」とともに「なんらかの仕方です断に決断されてしまっていること」によって成就可能になるのだとされる(s. 259)。死はその本質をその到来の「確実性」に置いているが、生きているかぎりはその到来の \wedge 何時 \vee を「不定」のままにしておかざるをえず、それゆえ確実に死へと向かいつつ、同時に己れの存在可能を \wedge 決断 \vee せざるをえないからである。全体性の実存論的成就是このまさに生の次元における終末的な現在時において果たされることになるのである。だからその成就是いわゆる「生物学的・医学的」死の基準における出来事ではなく、生そのものの地平でしか拓かれないうことになる。その意味でなら、「未完成の」まま死を迎えることもあってよいし、「成熟をすぎて」死を迎えることもありうる(s. 244)。むしろ死へと向かうそのつどにおいて己れの可能性へと先駆的に「企投する」ことによって全体性は成就されるのであり、そこに語の厳密な意味での「実存」が成立を見る根拠がある(s. 263)。こうした死から生への転換を通して現存在の実存論的意味を解説することのなかに、われわれはすでに見たキルケゴール的なモチーフを確認できるのである。「本来的な実存の」存在論的体制は死のうちへの先駆という具体的な構造を明らかにすることによって見届けられることになるにちがいない。」(s. 263.)

(11) ハイデガーが以上のように「実存」の総体としての構造を指摘するのに対して、他方でこれを「氣遣い(Sorge)」と定義づけていたことがここに改めて問われてくることになる。とりわけ彼がこの語を「死の分析」に充当しながら展開するとき、われわれには少なからず死をめぐるキルケゴールの主張との重なりが見えてくると思われるのであり、その意味でもここで両者の関連を見ておきたいのである。

問題は、(11)において確認したように、死が生へと関わる时候の実存の構造規定、これを可能とする根拠をめぐっている。ハイデガーは「氣

「遣い」の第一次的契機を「自己に先立つて」あることだとしているが、この「自己に先立つて」いう契機が「終末への」現存在を根底的に規定するものであることを「死の分析」のなかで強調している。それはハイデガーのいう「実存的」と「実存論的」との用語上の区別に関わつてくると同時に、今われわれが当面するキルケゴールとの関連にも深く絡んでくる。確かに「この自己に先立つということこそが終末へのそうした（実存に根を持つ）存在を初めて可能にする。」（S. 259）と言われる。このかぎりでは「氣遣い」としての「先立つて」が優位して初めて「終末への」現存在の規定が生じることになってはいる。しかし他方でわれわれは次のような叙述に出会う。「氣遣いというこの（自己に先立つてという）構造契機は、終末への存在においてそれのもっとも根源的な具象化をもっている。終末への存在は、現存在の特徴づけられた卓拔な可能性への存在として現象的にいつそう明瞭になる。」（S. 251）ここに表現上のひとつの齟齬があると言わなければならない。すなわち「終末への存在」の「もっとも根源的な具象化」が優位なのか、あるいは「氣遣い」の方が優位なのかいささか曖昧にされていると言わざるをえないからである。すなわち「実存」と「実存論」との或る種のハイデガーに特有の \wedge 循環論 \vee 的な矛盾が見受けられるのである。しかしいづれにもせよ死における「終末への存在」が引き出す \wedge 実存的 \vee 現象と「氣遣い」の \wedge 実存論的 \vee 構造契機とは不分離なかたちで相即して指摘されているということであり、そのことが死における「先立つて」に改めてわれわれを注視させるのである。すなわちそのことは、すでに述べたキルケゴールの指摘する「先立つて」との関係へとわれわれを誘うことを余儀なくさせるのである。ハイデガーならば、キルケゴールのそれを極めて \wedge 実存的 \vee 現象と捉えるであろうが、或る意味ではこの \wedge 実存的 \vee でしかない「先立つて」を「氣遣い」という \wedge 実存論的 \vee 構造契機の第一次的な場所へ定位するといことがなかったか、と推定することも許されてよいように思われるのである。かりにそうした推定に立つとするならば、おそらくキルケゴールも再三指摘している死が特徴とする切迫性にそのことが由来すると思われる。つまり死があらゆる生を「決定づける」力として人間に切迫してくるものであり、字義どおりの意味において実存的に「終局」だとされる点である。「死は決定とともに真剣さをなす。死は宣告する。ここまではよい、しかしここを一步たりとも踏み超えてはならない、と。」（EK, S. 181）かかるたぐいの「決定」性についての描写がキルケゴールの死についての論述全体に漂っていることを少しでも勘案すれば、そのことは十分指摘できる。したがって死の切迫性とそれに伴う「一步たりとも踏み超えてはならない」という思いとが死のもつ時間の \wedge 先行性 \vee を引き出してくることになる。というのも、われわれ現存在としての人間はつねにすでに死に \wedge 先立たれている \vee という構造、この構造がそこに成り立つてこざるをえないからである。

ハイデガーが、繰り返して現存在は「追いつけない(unüberholbar)可能性」(s. 250.)として露見すると言うとき、おそらくこのキルケゴールの「先行」への手がかりを確かなものとして擱んでいたといえる。ハイデガーにおいては、死の絶対的に「追いつけない」ことが現存在の実存論の規定に組み入れられ、それがまた「氣遣い」という第一次的な実存論的契機へと昇華されていくことになる。「そのようなものとして死は、卓越した意味で切迫なのである。この切迫の実存論的な可能性は、現存在が己れ自身に本質的に開示されており、己れに先立つてという在り方で開示されているということ、このことに根拠をおく。」(ibid.) ここで「根拠」という語は、既に述べたように、循環論を想定せざるをえないことは明らかである。それは時間的推移での先後ではなく、論理的な先後関係による循環論に由来しているということである。その意味でいえば、その「根拠」もまた、死のもつ「先行」というキルケゴール的な∧実存の√意味を∧実存論的に√収斂することで位置づけられたといえるのである。言い換えれば、「自己に先立つて」という「氣遣い」の一般的な構造契機そのものは、死の特殊な∧実存の√現象把握から獲得され、しかるのちに改めて現存在の実存論的時間構造の他ならぬ「根拠」に据えられたと見なしうるからである。

五

以上のことからわれわれは次のように要約できる。(一)においてわれわれは、死の生への転換によって、ハイデガーにおける現存在の終末的な意味を跡づけながら、そこでのキルケゴールの死のモチーフとの重なりを吟味した。またそれがハイデガーにしたがって、生その都度において先駆的決意性を通じて実存論的「全体性」へと展望され、成就されることを見た。しかし(二)においてわれわれは、そうした死によって切り開かれる実存論的な視界が、ハイデガーにおいては、もともと「自己に先立つて」という「氣遣い」である実存論的構造の「第一次的」契機ないしは「根拠」として全構造の根幹に据えられていたところのものそれ自体を成立させる要因を内包していたことを確認した。すなわちハイデガーは、キルケゴールがすでに指摘していた死の∧実存の√な「先行性」の概念を自らの実存論の根幹に定位していたとさえ見なすことができるのであり、それゆえにこそこの概念に手がかりを得て、ハイデガー自身は、以上のような「死の分析」を『存在と時間』全体のなかで位置づける必要性を重視しえたのであり、言い換えれば「死の分析」に基づいて現存在の実存論的構造化を図ることができたとも言えることができるのである。次のような文章のなかに以上の要約をわれわれは洞察しうるのである。「先駆することにおいて現存在は、その時初めて自らの

もつとも固有の存在をその追い越しえない全体性のうちで確認することができるのである。」(s. 265)

こうして「死の分析」のなかで、キルケゴールとの関連をハイデガーにおいてわれわれは跡づけることができるのであるが、すでに上述のように検証するかぎりでも、両者の決定的な相違面がむろん拭いがないことも事実である。繰り返しいえばキルケゴールの死の主張は、ハイデガーとの対比において、あるいはハイデガーの受容を通してそれ固有の輪郭を得るのであるが、そのかぎりではそれは何といっても \wedge 実存的 \vee に止まることにならざるをえない。しかし逆にいえば、まさにそれが \wedge 実存的 \vee であればあるほど、キルケゴールの実存的あの「宗教的・建德的」色調が濃さを増すと言わなければならない。したがってキルケゴールのこの実存的な固有の生ける側面は、ハイデガーの \wedge 実存論的 \vee 視点では、それが \wedge 論 \vee としての哲学的構造化をもたらす必然性の度合に応じて、いっそう削ぎ落とされていくのを避けえない。あるいはそう言つてよければ、 \wedge 実存 \vee は \wedge 実存論 \vee によつて抽象化の度を次第に増してゆかざるをえないということでもある。にも拘らず、以上の論点にハイデガーのキルケゴール受容の鍵があることは確かなのである。それは『存在と時間』以前にまで遡ることができる。

註

- (1) H. J. Schoeps, Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. 3 (1951) s. 160-165.
- (2) H. Getzeny, Kierkegaards Eindringung, Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte der letzten hundert Jahre, Historisches Jahrbuch, Bd. 76 (1957) s. 181-192.
- (3) M. Heidegger, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, traduit Jean Beaufret et François Fedier, in : Kierkegaard vivant, Paris, 1966, p. 167-204. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens, Zur Sache des Denkens, Tübingen, s. 61-80, 1969
- (4) 「ハイデガーによるキルケゴール思想の受容——ドイッ今世紀初頭におけるキルケゴール思想の影響・受容の局面(4)」(筑波大学哲学・思想学系紀要『哲学・思想論集』第十八号) および同 (5) (筑波大学倫理学研究会編『倫理学』第十号)
- (5) Die Krankheit zum Tode, Eugen Dietrichs Verlag, 1957, s. 26. このキルケゴールの「絶望」に関してはヤスパースの「キルケゴール・レファラート」(『世界観の心理学』)にも明確な整理がなされており、往時の実存哲学上のひとつの共通テーマであったことを知らされる。同時にこの書を通じておそらくハイデガーは当該の課題を習得していたと十分考えられる。
- (6) 因みにこの「周航」についてはキルケゴールの『日記』(一八四九年)の一節に類似した表現がある。「あらゆる有限性の事柄に関しては、人がそれを周航するとしても、きつとそれを周航してしまったという瞬間が訪れるに違いない。そしてその時以来、その有限性の事柄が小さく見えてくる。ただ

Die Rezeption von S. Kierkegaards Denken bei M. Heidegger

—— Die Phasen der Wirkung-und Rezeptionsgeschichte von Kierkegaards Denken in
Deutschland am Beginn des 20. Jahrhunderts (6) ——

Shōshū KAWAKAMI

In zweien vorläufigen Abhandlungen —— (4) und (5) —— untersuchte Ich schon die Rezeption-
sinnhalt Kierkegaards bei M. Heidegger. Dabei sind „Augenblick“ und „Wiederholung“
thematisch behandelt. Außerdem in dieser Arbeit möchte ich die Rezeption bei Heidegger
betriffts der „Uneigentlichkeit“ und „Eigentlichkeit“ untersuchen.

Beide Begriffe hängen sich eng an Wortlaut der *Krankheit zum Tode*. Aber wenn M.
Heidegger von der „Entschlossenheit“ in der „Eigentlichkeit“ der Existenz sagt, so nimmt er
immer den existenzial - ontologischen Gedanken des „Zu - Ende - sein“ in seinem eigenen
Ansatz auf. Das ist ganz der Gedanke des „Todes“, der in der *Erbauliche Reden* (1844/1845)
christlich - religiös ausgerichtet ist.

Dadurch können wir den Inhalt des „Todes“ bei Heidegger und ihn bei Kierkegaard
darstellen, also die Zusammenhänge oder die Differenzen dieser beiden auch betrachten. Und
erst damit können wir auf die Frage antworten, in welcher Weise Heidegger die Kierkegaards
„Existenz“ existenzial akzeptierte.

ハイ
デ
ガー
に
よ
る
キ
ル
ケ
ゴ
ー
ル
思
想
の
受
容